

Benedikt Rediker

Die Fragilität religiöser Hoffnung

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Zur Transformation
praktischer Theodizee
im Anschluss
an Immanuel Kant

Verlag Friedrich Pustet

Die Fragilität religiöser Hoffnung

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 77

Benedikt Rediker

Die Fragilität religiöser Hoffnung

Zur Transformation praktischer Theodizee
im Anschluss an Immanuel Kant

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3301-2
Reihen-/Umschlaggestaltung: www.martinveicht.de
Satz: SATZstudio Josef Pieper, Bedburg-Hau
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2021

eISBN 978-3-7917-7379-7 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
I. Einleitung	13
1. Problemexplikation: Zur notwendigen Erweiterung praktischer Theodizee	13
1.1 Moralisch-praktische Glaubensverantwortung und praktische Theodizee	17
1.2 Dimensionen praktischer Theodizee: Moralischer Protest-Atheismus und melancholischer Agnostizismus	21
1.2.1 Die zentrale Bedeutung des moralischen Protest-Atheismus im zeitgenössischen praktischen Theodizeediskurs	21
1.2.2 Die Vernachlässigung des melancholischen Agnostizismus	25
1.3 Zur systematischen Struktur des Hoffnungsglaubens und die verschiedenen Dimensionen seiner rationalen Verantwortbarkeit .	28
1.3.1 Die Unterscheidung zwischen Hoffnungsgegenstand (<i>fides quae</i>) und Hoffnungsvollzug (<i>fides qua</i>)	28
1.3.2 Eine notwendige Erweiterung praktischer Glaubensverantwortung: Die (inter-)subjektive Plausibilisierung des Hoffnungsvollzugs ...	32
1.3.3 Die neugewonnene Relevanz des melancholischen Agnostizismus	35
1.4 Die Möglichkeit praktischer Glaubensverantwortung und die bleibende Fragilität religiöser Hoffnung	37
2. Aufbau und Argumentationsstruktur der Arbeit	39
II. Moralisch-praktische Glaubensverantwortung und die Herausforderung praktischer Theodizee: Zum Stand der theologischen Diskussion	45
1. Der philosophische Ausgangspunkt: Die geschichtsphilosophische Frage nach den Opfern der Geschichte (Horkheimer, Benjamin und Adorno)	46
1.1 Zum Verbot ‚Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen‘ (Benjamin): Die Frage nach der Abgeschlossenheit bzw. Unabgeschlossenheit der Vergangenheit	46
1.2 Religiöse Sehnsucht und bleibende Skepsis	56

1.3	Systematischer Ertrag	63
2.	Die theologische Rezeption und Weiterentwicklung der Gedanken Benjamins, Horkheimers und Adornos	65
2.1	Die moralische Notwendigkeit religiöser Hoffnung	67
2.1.1	Helmut Peukert: Das Paradox anamnetischer Solidarität und die moralische Notwendigkeit religiöser Hoffnung	67
2.1.2	Thomas Pröpper und Hansjürgen Verweyen: Der Glaube an Gott als solidarische Verpflichtung gegenüber den Opfern der Geschichte . .	70
2.2	Moralische Glaubensbegründung und praktische Theodizee	75
2.2.1	Praktische Theodizee und Hoffnungsgegenstand: Universale Versöhnung und Apokatastasis	76
2.2.2	Praktische Theodizee und Hoffnungsvollzug: Negative Gottesrede als kritische Rückfrage an Gott (J. B. Metz)	81
3.	Fazit und Ausblick	87
III.	„Moral also führt unumgänglich zur Religion“: Moral, Religion und Theodizee bei Kant	91
1.	Die Grundlegung der Moral: Das Dijudikationsproblem des Moralischen	92
1.1	Die formalen Grundprinzipien kantischer Ethik	93
1.1.1	Das deontologische Grundprinzip: Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft als inhaltliches Bestimmungsprinzip vernünftiger Willensbestimmung	95
1.1.2	Das teleologische Grundprinzip: Die Existenz der Vernunftnatur als objektiver Zweck vernünftiger Willensbestimmung	99
1.1.3	Das Ideal vollkommener Moralität: Die Idee einer moralischen Welt	107
1.2	Die Anwendung der formalen Prinzipien der Moral auf den Menschen: Der kategorische Imperativ und die Funktion seiner verschiedenen Formeln	108
1.2.1	Bedingungen vernünftiger menschlicher Willkürbestimmung: Der moralische Nötigungscharakter des kategorischen Imperativs	110
1.2.2	Bedingungen vernunftgemäßen menschlichen Handelns: Zur inhaltlichen Ausgestaltung der verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs	112
1.2.2.1	Der formale Aspekt der Maximen: Die Naturgesetzformel	113
1.2.2.2	Der materiale Aspekt der Maximen: Die Selbstzweckformel	114
1.2.2.3	Die Totalität der Maximen: Das Reich der Zwecke	117
1.3	Zwischenfazit: Die Dijudikation des Moralischen	120
1.4	Bewusstsein und Realität praktischer Freiheit	122

1.5	Resümee und Übergang zum Exekutionsproblem des Moralischen	125
2.	Die subjektive Aneignung der Moral: Das Exekutionsproblem des Moralischen und die material-teleologische Erweiterung praktischer Vernunft	127
2.1	Die Triebfedernlehre der Kritik der praktischen Vernunft	128
2.2	Zur Erweiterung praktischer Vernunft um die Dimension materialer Zwecke	134
2.2.1	Das Argument aus der Vorrede zur <i>Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>	134
2.2.2	Die Erweiterung praktischer Vernunft als material-teleologische Fortschreibung der formalen Grundprinzipien der Ethik	142
2.2.2.1	Das höchste Gut als moralisch gebotener Endzweck praktischer Vernunft	143
2.2.2.1.1	Die formale Bestimmung des höchsten Guts als moralischer Endzweck	144
2.2.2.1.2	Die materiale Bestimmung des höchsten Guts als Einheit von vollkommener Tugend und allgemeiner Glückseligkeit	148
2.2.2.1.3	Immanent oder transzendent? Die immanenzsensible Transzendenz des höchsten Guts	160
2.2.2.1.4	Fazit: Das höchste Gut als material-teleologische Fortschreibung der Ideen einer moralischen Welt und eines Reichs der Zwecke	168
2.2.2.2	Vom kategorischen Imperativ der <i>Grundlegung</i> zum ‚Imperativ, der die Tugendpflichten gebietet‘ in der <i>Metaphysik der Sitten</i>	173
2.3	Zusammenfassung und Überleitung	183
3.	Die Realisierbarkeit der Moral: Der Übergang von der Moral- zur Religionsphilosophie	185
3.1	Zur systematischen Verortung und inhaltlichen Bestimmung der Ethiktheologie	186
3.1.1	Die zweifache Aufgabenbestimmung einer moralischen Teleologie	186
3.1.2	Die Postulate der praktischen Vernunft	187
3.1.3	Zur Begründung der Ethiktheologie: Der moralische Beweis des Daseins Gottes	192
3.1.4	Religion als Modus teleologischer Weltdeutung in moralisch-praktischer Absicht	202
3.2	Die praktische Realität Gottes: Zur begründungslogischen Rechtfertigung des praktischen Vernunftglaubens	208
3.2.1	Potentiale und Grenzen eines theoretischen Gottesglaubens	209
3.2.1.1	Zur Unmöglichkeit theoretischer Gotteserkenntnis	209
3.2.1.2	Die Vernunftideen als regulative Ideen	211
3.2.1.3	Spekulatives Vernunftbedürfnis und die Möglichkeit eines lediglich problematischen doktrinalen Glaubens	217
3.2.2	Dimensionen eines moralisch-praktischen Gottesglaubens	220

3.2.2.1	Zur objektiven Realität der Ideen in praktischer Hinsicht	221
3.2.2.2	Praktisches Vernunftbedürfnis und die Notwendigkeit eines assertorischen moralischen Glaubens	224
3.2.2.3	Der moralische Glaube als Vernunftglaube: Vernunftbedürfnis zum Zweck der eigenen Selbsterhaltung	230
3.2.3	Der Primat praktischer Vernunft: Eine vernunftarchitektonische Begründung	236
3.2.3.1	Vom Widerstreit zweier Vernunftinteressen	237
3.2.3.2	Zur vernunftarchitektonischen Begründung des Primats der praktischen Vernunft	239
3.2.3.2.1	Das architektonische Interesse der Vernunft	239
3.2.3.2.2	Die architektonische Begründung des Primats der praktischen Vernunft	242
a.	Die Perspektive des Schulbegriffs der Philosophie: Der Primat des Praktischen als Vermeidung eines internen Prinzipienstreits der Vernunft	243
b.	Die Perspektive des Weltbegriffs der Philosophie: Der Primat des Praktischen als Schlüssel zu einem obersten Schlussstein des Vernunftsystems	246
3.2.3.2.3	Fazit: Zum architektonischen Interesse am Primat praktischer Vernunft	249
3.2.4	Zusammenfassung	251
3.3	Der Vernunftglaube als subjektiv begründetes Fürwahrhalten: Die subjektkonstituierende Funktion des Glaubens	252
3.3.1	Subjektiv zureichendes Fürwahrhalten: Der Glaube im Gegensatz zu Meinen und Wissen	252
3.3.2	Zur subjektivitätstheoretischen Notwendigkeit des Glaubens: Keine Pflicht, aber notwendig praktisches Vernunftbedürfnis	259
3.3.3	„ich bin moralisch gewiß“: Der Glaube als freiheitlich-individuelle Selbstkonstitution menschlicher Vernunft	266
3.3.4	Zwischen ‚skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz‘: Der Glaube als Zweifel- und Hoffnungsglaube	268
3.4	Theodizee bei Kant	269
3.4.1	Der Begriff des moralisch Zweckwidrigen	270
3.4.2	Zur Kritik aller doktrinalen Theodizee und Theodizeewiderlegung	271
3.4.3	Kants authentische Theodizee als neue Form philosophischer Theodizee?	280
3.4.4	Kants Lösung des logischen Theodizeeproblems im Sinne einer <i>Verteidigung</i>	283
3.4.5	Die Irrelevanz des empirischen Theodizeeproblems in geltungslogischer Perspektive und seine bleibende existential- anthropologische Bedeutung	285

3.4.6	Zur existential-anthropologischen Radikalisierung des Zweifelglaubens	288
3.4.7	Zusammenfassung und Ausblick	291
4.	Zwischenfazit: Die Verbindlichkeit des moralischen Vernunftglaubens angesichts des Theodizeeproblems	293
4.1	Die Ebene der <i>fides quae</i> : Universale Versöhnung als Ideal praktischer Vernunft und Gegenstand der Hoffnung	295
4.2	Die Ebene der <i>fides qua</i> : Der glaubende Hoffnungsvollzug – moralische Pflicht oder subjektives Vernunftbedürfnis?	302
4.2.1	Die Unmöglichkeit eines moralisch verpflichtenden Glaubens . . .	302
4.2.2	Die subjektive Notwendigkeit des Glaubens zur Selbsterhaltung praktischer Vernunft	306
5.	Führt Moral unumgänglich zur Religion? Zur Kritik am starken Begründungsanspruchs des moralischen Vernunftglaubens	308
5.1	Zur Kontingenz der religiösen Form praktischer Vernunftverwirklichung	310
5.2	Religiös oder säkular? Dimensionen einer existential- anthropologischen Plausibilisierung praktischer Vernunftverwirklichung	320
5.3	Die Sehnsucht versöhnten Glücks und die (bleibende) Rationalität des melancholischen Agnostizismus: Ein nochmaliger Blick auf Horkheimer und Adorno	326
5.4	Wiederhergestelltes Vertrauen: Positive Theodizee als existential- anthropologische Bedingung religiöser Vernunftverwirklichung . .	332
5.5	Systematischer Ertrag	337
IV.	Elemente einer existential-anthropologischen Plausibilisierung des Hoffnungsvollzugs oder: Zur Transformation praktischer Theodizee	339
1.	Die Nichtberücksichtigung des melancholischen Agnostizismus: Zum bisherigen Stand des praktischen Theodizeediskurses	341
2.	Versöhnung statt Rechtfertigung: Zur Transformation eschatologischer Theodizee	344
2.1	Zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe bei Paul Ricœur . . .	344
2.2	Von der verteidigenden Selbstrechtfertigung zur liebenden Selbsterklärung Gottes	348
2.3	Die Menschlichkeit Gottes als Grund des Vertrauens: Zur anthropologischen Radikalisierung des Inkarnationsgedankens im Anschluss an Hans Blumenberg	352

Schlussbetrachtung: Begründete Hoffnung und bleibende Fragilität	363
1. Zur rationalen Verantwortbarkeit des religiösen Hoffnungsglaubens	363
2. Die bleibende Fragilität religiöser Hoffnung und die glaubensdynamisierende Kraft des Zweifels	371
 Literaturverzeichnis	 377
1. Immanuel Kant	377
2. Sonstige Literatur	378

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im WS 2020/21 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg als Dissertationsschrift angenommen und für die Publikation geringfügig überarbeitet.

An erster Stelle möchte ich meinem akademischen Lehrer und Doktorvater Prof. Dr. Magnus Striet danken. Die vielen Jahre, in denen ich nun schon an seinem Lehrstuhl arbeite, haben mein wissenschaftliches Denken sehr geprägt. Uns beide verbindet die Überzeugung, dass nur eine zutiefst freiheits- und geschichtssensible Theologie in der Lage ist, der Vielschichtigkeit menschlichen Lebens in seinen Licht- und Schattenseiten angemessen gerecht zu werden. Für die zahlreichen Impulse und Gespräche, aber auch für die von ihm zugestandene Freiheit und das Zutrauen in mich, den von ihm vorgebahnten Weg in dieser Arbeit eigenständig weitergehen zu können, danke ich ihm von Herzen.

Dass die Fragilität religiöser Hoffnung ihren Grund in der Zerbrechlichkeit des Lebens hat, wurde leider auch unmittelbar während der Erstellung meiner Arbeit deutlich: Mein ursprünglicher Zweitbetreuer Prof. Dr. Peter Walter verstarb im Sommer 2019 und auch Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, der im Anschluss daran die Zweitbetreuung übernahm, verstarb wenige Tage nach Einreichung der Arbeit im Sommer 2020. Ihrer sei an dieser Stelle nochmals gedacht. Sehr dankbar war ich, dass Prof. Dr. Saskia Wendel sich umgehend dazu bereit erklärt hat, die Zweitbegutachtung meiner Arbeit zu übernehmen. Darüber hinaus danke ich ihr für die hilfreichen Rückmeldungen zu meiner Arbeit, die ich in Gesprächen mit ihr erhalten habe.

Dem Cusanuswerk danke ich für die Gewährung eines Promotionsstipendiums und die damit verbundene finanzielle und ideelle Förderung. Weiterhin danke ich den Herausgeberinnen und Herausgebern von *ratio fidei* für die Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe und Dr. Rudolf Zwank vom Pustet-Verlag für die angenehme Zusammenarbeit. Die Wissenschaftliche Gesellschaft Freiburg im Breisgau sowie die Erzbistümer Freiburg und Paderborn haben die Veröffentlichung dieser Arbeit durch einen großzügigen Druckkostenzuschuss unterstützt.

Dr. Dr. Martin Breul, Jun.-Prof. Dr. Benedikt Schmidt und Dr. Tobias Schulte haben mir hilfreiche Hinweise und Rückmeldungen gegeben, die zur inhaltlichen Verbesserung der Arbeit beigetragen haben.

Meinen Kolleginnen und Kollegen vom Arbeitsbereich Fundamentaltheologie und Philosophische Anthropologie, namentlich Claudia Danzer, Dr. Ullrich Eibler, Jonas Goehl, Elisa Golks, Laura Müller und Daria Ronellenfitsch danke ich für die Übernahme der Endkorrektur meiner Arbeit.

Eine Arbeit wie diese schreibt sich nicht ohne die Unterstützung durch Familie und Freunde. An erster Stelle seien hier meine Schwester Miriam Rediker und meine Schwiegereltern Gabriele und Otto Michael Bürvenich genannt. Darüber hinaus

danke ich Dr. Benjamin Dober, Ruth Flöß, Christoph Koller und Johannes Rittmann für ihre vielseitige inhaltliche und persönliche Begleitung während des Verfassens dieser Arbeit.

Zu guter Letzt möchte ich den drei Menschen danken, die in ganz besonderer Weise das Entstehen dieser Arbeit möglich gemacht haben: Meiner Frau Barbara, die mit großer Geduld und Anteilnahme auch die schwierigen Phasen dieser Arbeit begleitet und mitgetragen hat, und meinen Eltern, Marianne und Detlef Rediker, die mir nicht nur den Freiraum gegeben haben, diesen Weg zu gehen, und ihn mit großer Unterstützung begleitet haben, sondern darüber hinaus nie das Vertrauen in mich und meine Arbeit verloren haben. Ihnen dreien sei dieses Buch gewidmet.

Freiburg, im Februar 2021

I. Einleitung

1. Problemexplikation: Zur notwendigen Erweiterung praktischer Theodizee

Die Katastrophenerfahrungen des 20. Jahrhunderts haben zweifelsohne zu einem Paradigmenwechsel in der theologischen Gottesrede geführt. Die menschenverachtenden Gräueltaten des Nazi-Regimes und hier besonders die Massenvernichtung von Jüdinnen und Juden in den KZs, für die seither die Chiffre „Auschwitz“ steht, sind zum Horizont theologischen Nachdenkens über Gott schlechthin geworden. Das Kriterium der Leid- und Geschichtssensibilität stellt seitdem die zentrale Signatur einer jeden noch möglichen Gottesrede dar, die das Schicksal der Opfer der Geschichte nicht mehr aus dem Blick verlieren will und darf.¹ Mit dieser Neuperspektivierung theologischer Gottesrede erweitert sich zugleich die theologische Thematisierung des Theodizeeproblems. Handelt es sich bei diesem auf den ersten Blick primär um ein logisches Widerspruchsproblem, das sich auf die interne logische Kohärenz des theistischen Weltbildes bezieht, erweitert es sich unter dieser Perspektive nun zur grundsätzlichen Infragestellung religiöser Selbst- und Weltdeutung in existentieller Perspektive.² Die grundsätzliche Frage ist nun, ob angesichts des zum Himmel schreienden Leids in der Welt eine religiöse Selbst- und Weltdeutung *überhaupt* noch eine in moralisch-existentieller Hinsicht plausible und verantwortbare Position darstellt oder nicht sinnvollerweise aufgegeben werden muss. Das Problem einer lediglich internen logischen Widersprüchlichkeit des theistischen Weltbildes ist dadurch nicht aufgehoben, wird nun jedoch in den größeren Horizont dieser grundsätzlichen, praktisch-existentiell orientierten Infragestellung religiöser Selbst- und Weltdeutung gestellt.³

Die moralisch-praktische Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem zielt somit vor allem auf den ethischen Kern des allen drei großen monotheistischen Weltreligionen zu Grunde liegenden Gottesglaubens, der durch die Erfahrung des Zweckwidrigen unmittelbar zur Debatte steht. Sie ist deshalb eng verbunden mit dem Vorhaben einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung, deren Gelin-

1 Wegweisend sind hierfür die Arbeiten von Johann Baptist Metz. Vgl. u. a. DERS., *Theologie als Theodizee?* sowie DERS., *Theodizee-empfindliche Gottesrede*.

2 Die systematische Rekonstruktion und Analyse dieses Paradigmenwechsels von einem theoretischen zu einem praktischen Verständnis des Theodizeeproblems ist das zentrale Thema der wichtigen Studie von AMMICHT-QUINN, *Von Lissabon bis Auschwitz*.

3 Vgl. zur Unterscheidung zwischen einer theoretisch-logischen und einer praktisch-existentialen Form des Theodizeeproblems auch KREINER, *Gott im Leid*, 35–44, KORECK, *Selbstgebung Gottes und Theodizee*, 91–111 sowie STOSCH, *Theodizee*, 112 f.

gen unmittelbar an die Möglichkeit einer Antwortperspektive für das praktische Theodizeeproblem geknüpft ist.

In dieser Arbeit soll die Herausforderung des Theodizeeproblems für das Vorhaben moralisch-praktischer Glaubensverantwortung ausgelotet werden. Der Fokus der Arbeit liegt demnach auf dem praktischen Theodizeeproblem, das theoretische Theodizeeproblem als logisches Widerspruchsproblem wird nur insoweit berücksichtigt, als es für die Frage einer praktischen Theodizee von Bedeutung ist.⁴ Die grundsätzliche These der Arbeit ist, dass die bisherigen Antwortversuche auf das praktische Theodizeeproblem im Rahmen einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung zwar einen entscheidenden und unerlässlichen Beitrag zum Umgang mit diesem leisten, die Herausforderung dieses Problems dabei aber noch nicht in seiner gesamten Reichweite in den Blick nehmen. Grund dafür ist, so die zentrale Annahme dieser Arbeit, dass sie die Herausforderung praktischer Theodizee bisher nicht radikal genug gefasst haben und deshalb eine entscheidende Dimension derselben nur unzureichend erfassen. Diese Annahme setzt bei der Beobachtung an, dass die theologische Beschäftigung mit dem praktischen Theodizeeproblem bisher zumeist in Auseinandersetzung mit einem theodizeebedingten moralischen Protest-Atheismus stattfindet, wie er in der Figur des Iwan Karamasow in Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* seine wohl eindrücklichste Verkörperung erfahren hat. Nur wenig Beachtung findet im gegenwärtigen praktischen Theodizeediskurs hingegen eine nochmals subtilere Form der Ablehnung des Gottesglaubens, die in dieser Arbeit als *melancholischer Agnostizismus* bezeichnet werden soll. Vereinfacht gesagt beschreibt er die Erfahrung, (nach wie vor) glauben zu wollen, dies aber angesichts der Erfahrung des Zweckwidrigen nicht (mehr) zu können.⁵ Dieser im Folgenden noch

4 Dies bedeutet jedoch nicht, dass deshalb der theoretischen Behandlung der Theodizeefrage nicht weiterhin eine ebenso wichtige Funktion im theologischen Diskurs zukäme wie der moralisch-praktischen. Beide stellen vielmehr unterschiedliche Zugänge zum Theodizeeproblem dar, die aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Anliegen resultieren, jedoch beide für das Vorhaben rationaler Glaubensverantwortung von zentraler Bedeutung sind. Theoretische und moralisch-praktische Zugänge zum Theodizeeproblem schließen sich deshalb nicht – wie immer wieder behauptet wird – aus, sondern verhalten sich komplementär zueinander. Vgl. auch STOSCH, *Theodizee*, 112: „Von daher scheint mir die praktische Theodizee keine Alternative zur argumentativen Auseinandersetzung zu sein, sondern ihre notwendige Ergänzung – so wie auch umgekehrt eine praktische Theodizee ohne argumentative Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem zu kurz greifen würde.“

Einen guten Überblick über die religionsphilosophischen und theologischen Diskussionen um das theoretische Theodizeeproblem als logisches Widerspruchsproblem geben z. B. HERMANNI, *Das Theodizeeproblem*, KORECK, *Das Theodizeeproblem als logisches Widerspruchsproblem* und KREINER, *Gott im Leid*.

5 Magnus Striet ist der Erfahrung eines solchen melancholischen Agnostizismus in vielen Veröffentlichungen nachgegangen. Vgl. ganz besonders DERS., *Gottes Schweigen* sowie DERS., *In der Gottesschleife*. Ein Anliegen dieser Arbeit besteht u. a. auch darin, das hier auftretende und von Striet in Auseinandersetzung mit einschlägigen literarisch-kulturellen Zeugnissen in existentieller Hinsicht erhellte Problem einer Spannung zwischen Gottesehnsucht und

näher zu erläuternde melancholische Agnostizismus stellt meines Erachtens die gegenüber dem moralischen Protest-Atheismus nochmals radikalere Infragestellung der rationalen Plausibilität des moralischen Hoffnungsglaubens dar, weshalb das Projekt einer praktischen Glaubensverantwortung erst dann in überzeugender Weise gelingen kann, wenn es auch die sich in diesem artikulierende Spielart praktischer Theodizee in sich aufnimmt und theologisch zu bearbeiten vermag. Notwendig wird deshalb eine Erweiterung des praktischen Theodizeediskurses, sodass dieser das praktische Theodizeeproblem in seiner gesamten Reichweite und Radikalität in sich aufzunehmen vermag und eine Antwortperspektive ermöglicht, die das Gelingen moralisch-praktischer Glaubensverantwortung auch angesichts einer nochmals radikalisierten praktischen Theodizeefrage denkbar werden lässt.

Die zuvor beschriebene Vernachlässigung des melancholischen Agnostizismus im praktischen Theodizeediskurs liegt, wie im Verlauf der Arbeit gezeigt werden soll, in einer bisher zumeist nur unzureichend vorgenommenen Analyse der verschiedenen analytischen Momente des im Rahmen einer praktischen Glaubensverantwortung zu Grunde gelegten Hoffnungsglaubens begründet. Dies führt dazu, dass die Infragestellung, die der Hoffnungsglaube durch den melancholischen Agnostizismus erfährt, in systematischer Hinsicht nicht angemessen nachvollzogen werden kann. Dieses Desiderat soll im Rahmen dieser Arbeit behoben werden, indem durch eine Analyse der verschiedenen Elemente des Hoffnungsglaubens das Phänomen des melancholischen Agnostizismus im Kontext des Hoffnungsglaubens systematisch verortet werden kann. Diese Analyse wird in Auseinandersetzung mit der Begründung des moralischen Hoffnungsglaubens bei Immanuel Kant durchgeführt werden. In einer konstruktiv-kritischen Aneignung und Fortschreibung der kantischen Glaubensbegründung lässt sich der Hoffnungsglaube nämlich in einer Weise erfassen und rational begründen, in der sowohl die Herausforderung des moralischen Protest-Atheismus als auch die des melancholischen Agnostizismus systematisch zugeordnet werden kann. Erst dadurch wird es möglich, im Rahmen einer praktischen Theodizee Antwortperspektiven für *beide* Formen des Atheismus bzw. Agnostizismus zu entwickeln.

Auch wenn in dieser Arbeit Kriterien einer im Hinblick auf die Herausforderung des melancholischen Agnostizismus erweiterten und transformierten praktischen Theodizee aufgezeigt werden sollen, die das Gelingen moralisch-praktischer Glaubensverantwortung auch weiterhin als möglich aufweisen können, muss jedoch zugleich die durch den melancholischen Agnostizismus provozierte Fragilität religiöser

Gottvermissen theoretisch zu vertiefen und für das Projekt einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung aufzuarbeiten. Dabei wird die folgende Arbeit die systematische Trennlinie zwischen moralischem Protest-Atheismus und melancholischem Agnostizismus im Anschluss an die im Folgenden noch zu leistende Analyse der einzelnen analytischen Momente des moralischen Hoffnungsglaubens allerdings nochmals stärker akzentuieren als dies bei Striet der Fall ist. Den Spuren eines melancholischen Gottvermissens geht auch Gregor Maria Hoff nach in *DERS.*, *Ein anderer Atheismus*, hier besonders: 115–154.

Hoffnung als bleibende Herausforderung praktischer Glaubensverantwortung anerkannt werden. Damit geht der im Folgenden entwickelte Beitrag zu einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung auch über die von Kant selbst gegebene Form der Glaubensbegründung hinaus. Denn Kant geht davon aus, dem praktisch begründeten Gottesglauben eine a priori gesicherte Rechtfertigung geben zu können, durch die sich dieser trotz einer ihm zweifellos zukommenden hohen Theodizeesensibilität als im Letzten immun gegenüber der Infragestellung durch das empirische Theodizeeproblem ausweisen ließe. Die Anerkennung einer bleibenden Fragilität des religiösen Hoffnungsglaubens impliziert jedoch einen Abschied vom starken Begründungsanspruch des Hoffnungsglaubens, wie Kant ihn noch zu vertreten beanspruchte.

Die Arbeit besitzt somit sowohl ein philosophisches als auch theologisches Erkenntnisinteresse. Beide sind jedoch unmittelbar miteinander verschränkt und werden von dem gemeinsamen Grundanliegen getragen, die Herausforderung der Theodizeefrage in den oben benannten Formen für das Vorhaben einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung auszuloten.

Philosophisch geht es darum, Kants Begründung des religiösen Hoffnungsglaubens aus der Moral in seinen unterschiedlichen Dimensionen durch eine detaillierte Rekonstruktion und Analyse der einzelnen Argumentationsschritte herauszuarbeiten und dadurch eine Erklärung für Kants Spitzenthese zu gewinnen, dass Moral unumgänglich zur Religion führe.⁶ Dabei stellt die vorgenommene Kant-Analyse jedoch keine erneute werkimmanente Rekonstruktion von dessen praktischer Glaubensbegründung dar, sondern unternimmt einen eigenständigen, dezidiert systematisch ausgerichteten Interpretationsversuch derselben, der von Beginn an in den Horizont der verschärften Theodizeefrage gestellt ist, wie sie sich im moralischen Protest-Atheismus und vor allem im melancholischen Agnostizismus artikuliert. Eine derart theodizeeorientierte Lesart von Kants Religionsphilosophie führt, so die entscheidende philosophische These der Arbeit, zu einer notwendigen Revision des starken Begründungsanspruchs des moralisch begründeten Gottesglaubens Kants. Kants These, dass Moral unumgänglich zur Religion führe, muss demnach in ihrem starken Begründungsanspruch einer Kritik unterzogen werden, nach der die bleibende Fragilität des religiösen Hoffnungsglaubens angesichts der Erfahrung des Zweckwidrigen auch in begründungslogischer Hinsicht anerkannt werden muss. Dem empirischen Theodizeeproblem und hier besonders der Spielart, die dieses Problem im melancholischen Agnostizismus erhält, kommt damit eine nochmals radikalere Bedeutung zu, als dies bei Kant der Fall ist. Angesichts der zu konstatierenden Fragilität religiöser Hoffnung wird es nun nämlich zur zentralen Herausforderung ihrer rationalen Überzeugungskraft.

6 Vgl. RGV, BA IX: „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.“

Das Ergebnis der philosophischen Analyse hat wiederum entscheidende Konsequenzen für das *theologische* Grundanliegen der Arbeit. Die in Auseinandersetzung mit Kant vorgenommene Analyse und Rekonstruktion der systematischen Struktur des Hoffnungsglaubens in seinen verschiedenen Dimensionen und die Evaluierung ihrer jeweiligen Begründungsansprüche macht es nämlich erst möglich, die Anfragen des moralischen Protest-Atheismus und melancholischen Agnostizismus an den Hoffnungsglauben systematisch einzuordnen und vor allem die Herausforderung des melancholischen Agnostizismus in angemessener Weise im Rahmen einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung zu behandeln. Die Modifikation des starken Begründungsanspruchs des kantischen Hoffnungsglaubens macht es zudem nötig, die Annahme der bleibenden Fragilität religiöser Hoffnung innerhalb einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung zu berücksichtigen und die praktische Theodizee im Hinblick auf die Herausforderung des melancholischen Agnostizismus zu erweitern. Diese Erweiterung praktischer Theodizee vollzieht sich – so das entscheidende theologische Ergebnis dieser Arbeit – in Form einer Transformation derselben, durch die das für den Theodizeediskurs typische Rechtfertigungsparadigma in ein Versöhnungsparadigma übergeht. Der für den bisherigen praktischen Theodizeediskurs entscheidende Gedanke einer eschatologischen Selbstrechtfertigung Gottes wird deshalb um die Idee einer liebenden eschatologischen Selbsterklärung desselben erweitert.

Das bisher nur angedeutete systematische Kernproblem der Arbeit muss im Folgenden näher entfaltet werden. Denn bisher blieb ja noch unklar, worin das Projekt einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung genau besteht, in welchem Verhältnis es zum praktischen Theodizeeproblem steht, worum es sich beim moralischen Protest-Atheismus und melancholischen Agnostizismus genau handelt und wieso im zeitgenössischen praktischen Theodizeediskurs lediglich ersterer in angemessener Weise berücksichtigt wird. Durch eine kurze Bestandsaufnahme zum gegenwärtigen praktischen Theodizeediskurs im Rahmen moralisch-praktischer Glaubensverantwortung soll diesen Fragen im Folgenden näher nachgegangen und die systematischen Grundanliegen dieser Arbeit genauer entfaltet werden.

1.1 Moralisch-praktische Glaubensverantwortung und praktische Theodizee

Das Anliegen dieser Arbeit besteht darin, die Herausforderung der praktischen Theodizeefrage für das Projekt einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung im Anschluss an die Philosophie Immanuel Kants einer detaillierten Analyse zu unterziehen und die sich hieraus ergebenden Konsequenzen für eine derartige Glaubensverantwortung systematisch auszuwerten. Unter einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung verstehe ich im Folgenden eine sich im weitesten Sinne auf Immanuel Kant gründende Form philosophischer Glaubensverantwortung, dessen

Einsichten in verschiedenen Modifikationen und Anverwandlungen Eingang in diverse Ansätze zur Glaubensbegründung im 20. und 21. Jahrhundert gefunden haben.⁷ Grundlage dieser Form der Glaubensverantwortung ist ein Verständnis des religiösen Glaubens als eines *moralischen Hoffnungsglaubens*⁸, der sich in einer religiösen Praxis⁹ zum Ausdruck bringt. Ein solches Glaubensverständnis geht davon aus, dass der Glaube wesentlich als Hoffnung zu bestimmen ist und sich in Form des Hoffens

-
- 7 Hier wären u. a. die Ansätze von Thomas Pröpper, Johann Baptist Metz, Helmut Peukert, Edmund Arens, Markus Knapp, Gerd Neuhaus, Magnus Striet, Georg Essen sowie Saskia Wendel zu nennen, die sich im weitesten Sinn dem Projekt einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung zuordnen lassen, ohne dass sie sich dabei alle direkt auf Kant beziehen. Einen guten Überblick über die Kant-Rezeption der katholischen Theologie der letzten Jahre bietet der Sammelband *ESSEN/STRIET, Kant und die Theologie*. Saskia Wendel und Martin Breul haben kürzlich das Projekt einer praktischen Glaubensverantwortung bzw. praktischen Begründung religiöser Hoffnung im Anschluss an Kant unter dem Titel einer ‚Praktischen Metaphysik als Denkform rationaler Theologie‘ weiter ausgearbeitet und als Alternative zu den seit einiger Zeit vor allem im Kontext analytischer Theologie und Religionsphilosophie wieder aufkommenden Rehabilitierungsversuchen klassisch-spekulativer Metaphysik vorgestellt. Vgl. WENDEL/BREUL, *Vernünftig glauben*.
- 8 Vgl. zur Konzeption des Glaubens als Hoffnungsglauben in Bezug auf Kant WENDEL, In praktischer Hinsicht, 85–155 sowie LANGTHALER, *Geschichte, Ethik und Religion*, Bd. 2, 172–176. Unabhängig von Kant entwickelt THEUNISSEN, *Die Hoffnung auf Gott, eine tief-schürfende Verteidigung des Hoffnungsglaubens gegenüber stärker fideistischen Konzeptionen des Glaubens*.
- 9 In der religionsphilosophischen und systematisch-theologischen Debatte hat sich über die letzten Jahre immer stärker die Ansicht durchgesetzt, Religion nicht lediglich als theoretisches Glaubenssystem, sondern als menschliche Praxis zu verstehen. In formaler Hinsicht bedeutet dies, dass sie kein bloßes theoretisches Fürwahrhalten von Satz Wahrheiten darstellt, sondern eine performative Praxis, die sämtliche Facetten und Dimensionen menschlichen Lebens und Handelns umfasst. Religion besteht nicht primär darin, bestimmte Sätze als wahr anzunehmen, sondern die Sinndimension der religiösen Botschaft im Leben und Handeln performativ zu verwirklichen und sie dadurch zu bewahrheiten. Als solche ist sie stets von einer Hoffnung getragen, die ein Handeln nach ihr motiviert. Vgl. WENDEL, *Glauben statt Wissen*, 82, DIES., *Unterwegs zu einer globalen Theologie*, 90–100 sowie DIES., *Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu, wo sie diese Praxis in Bezug auf das Christentum als ‚Praxis der Nachfolge Jesu‘ konkretisiert*. Wendel plädiert deshalb auch im Kontext der systematischen Theologie für eine im Bereich der praktischen Theologie schon seit Längerem vollzogene Wende von einem Verständnis der Theologie als einer Glaubenswissenschaft hin zu einem Verständnis derselben als Handlungswissenschaft. Vgl. DIES., *Unterwegs zu einer globalen Theologie*, 90. Vgl. zur Theologie als Handlungswissenschaft z. B. METTE, *Theorie der Praxis oder FUCHS, Theologie und Handeln*. Eine sehr präzise Bestimmung eines handlungstheoretischen Verständnisses des religiösen Glaubens, auf das sich auch Wendel bezieht, findet sich bei PEUKERT, *Wissenschaftstheorie*, 331: „Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht. Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist Glaube als faktisch auf das Heil für die anderen und damit für die eigene Existenz vorgeifendes kommunikatives Handeln. Als praktische Solidarität mit den anderen bedeutet er die Behauptung der Wirklichkeit Gottes für sie und für die eigene Existenz.“

vollzieht.¹⁰ Dieser Hoffnungsglaube beruht inhaltlich auf der Bestimmung eines moralisch-existentiellen Endzwecks menschlicher Selbst- und Weltdeutung als Gegenstand der Hoffnung, der zu seiner Erfüllung die glaubende Annahme eines moralischen Welturhebers und eschatologischen Vollenders notwendig werden lässt. Dieser Endzweck menschlicher Existenz lässt sich in Fortschreibung des kantischen Lehrstücks vom höchsten Gut durch die Idee einer universalen, durch Gottes eschatologisches Versöhnungshandeln ermöglichten Versöhnung weiter ausbestimmen.¹¹ Das wesentliche Anliegen einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung besteht somit darin, den hier vorausgesetzten Hoffnungsbegriff rational zu verantworten, d. h. den darin zum Ausdruck gebrachten letzten Sinn menschlichen Daseins als in ethisch-moralischer Hinsicht vernünftigen Endzweck menschlichen Lebens auszuweisen und die daraus resultierende religiöse Praxis rational zu rechtfertigen.

Ansätze einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung zeichnen sich aufgrund ihrer moralphilosophischen Grundlage durch eine hohe Leid-Sensibilität aus.¹² Aufgrund ihres ethischen Charakters stellt für sie die Notwendigkeit einer geschichts- und leidensiblen Gottesrede eine Grundvoraussetzung zeitgenössischen

10 Bestimmt man den Glauben wesentlich als Hoffnungsglauben, lassen sich vor allem zwei Unterschiede zu anderen Konzeptionen des Glaubens benennen: Zum einen bezeichnet der Glaube hier keine spekulativ-theoretische Haltung zur Welt, sondern es geht in ihm wesentlich um die moralisch-praktische Frage gelungener menschlicher Lebensführung, die sich in einer Hoffnung bezüglich einer letzten Erfüllung des Daseins artikuliert. Vgl. auch WENDEL, Die Rationalität des Glaubens, 44 sowie auf Wendel bezugnehmend BREUL, Diskurstheoretische Glaubensverantwortung, 162–164. Zum anderen findet eine Umkehrung des Primats von Glauben und Hoffen statt: Nicht mehr das vertrauende Glauben an die Verheißungen Gottes ist Grund der Hoffnung, sondern die menschliche Hoffnung auf Erlösung ist der Ausgangspunkt des Glaubens an die Erfüllung derselben durch Gott. Allerdings ist bei beiden Formen der Priorisierung festzuhalten, dass Glauben und Hoffen nicht ohne das jeweils andere existieren können und sich gegenseitig voraussetzen. Dennoch ist es möglich, in der Bestimmung des Glaubensbegriffs bei einem Element zu beginnen und ihm den Primat zukommen zu lassen. Der Vorteil eines Hoffnungsglaubens liegt darin, diesen unmittelbar an die menschlichen Sehnsüchte anbinden und somit die anthropologische Relevanz des Glaubens aufzeigen zu können. Vgl. zu einem Plädoyer für eine derartige Privilegierung der Hoffnung vor dem Glauben LANGTHALER, Geschichte, Ethik und Religion, Bd. 2, 172–176 sowie THEUNISSEN, Die Hoffnung auf Gott.

11 Der Begriff einer universalen Versöhnung als eschatologischem Endzweck von Geschichte lässt sich theologisch im Zuge der Allversöhnungsdebatte genauer begründen, die an späterer Stelle noch genauer dargelegt werden wird. Vgl. dazu Kap. II.2.2. Aus einer nicht an Kant ausgerichteten, sondern existentialpragmatisch begründeten Stoßrichtung kommt Hans-Joachim Höhn zu einem ähnlich gelagerten Endzweck religiösen Glaubens, wenn er diesen als „Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen“ bestimmt. Vgl. dazu HÖHN, Zeit und Sinn, 167.

12 Unter den zeitgenössischen theologischen Ansätzen, die sich im weitesten Sinne einem moralisch-praktischen Ansatz zuordnen lassen, findet sich wohl kein einziger, der die von Johann Baptist Metz propagierte ‚Theodizee-Sensibilität‘ nicht als zentrales Kriterium theologischen Denkens zu berücksichtigen versucht. Vgl. zum Begriff der Theodizee-Sensibilität METZ, Theodizee-empfindliche Gottesrede.

Theologietreibens dar. Zugleich stehen sie jedoch in einem komplexen und mitunter auch spannungsvollen Verhältnis zum Problem praktischer Theodizee:

Auf der einen Seite stellt das Theodizeeproblem in seiner praktischen Form die größte Herausforderung einer möglichen praktischen Glaubensverantwortung dar, steht mit ihm doch die Grundannahme derselben, die Möglichkeit einer universalen Versöhnung von Geschichte, zur Debatte. Auf der anderen Seite ist es jedoch gerade die Erfahrung des Zweckwidrigen, die die moralisch begründete Sehnsucht nach universaler Versöhnung und einem rettenden Gott provoziert, ja das Festhalten an der Möglichkeit der Existenz Gottes zu einem unbedingten praktischen Vernunftbedürfnis macht.¹³ Thomas Pröpper bringt dieses Bedürfnis auf den Punkt, wenn er angesichts der unzähligen Opfer der Geschichte fragt, ob es „überhaupt eine andere Möglichkeit entschiedener Treue zu den Gestorbenen und Vernichteten“ geben könne, „als für sie zu beten, d. h. in ihrem Namen Gott anzurufen“¹⁴. Mit dieser Perspektive ist das Theodizeeproblem in seiner Stoßrichtung zwar nicht entkräftet, geschweige denn gelöst, offengehalten wird jedoch die Möglichkeit einer eschatologischen Theodizee, in der Gott sich am Ende der Geschichte selbst zu rechtfertigen vermag und somit die Sehnsucht nach universaler Versöhnung doch noch zur Erfüllung kommen kann. Die Vorstellung einer eschatologischen Theodizee und der aus ihr resultierende Gedanke eines notwendigen Offenhaltens der Theodizeefrage in der Hoffnung auf eine mögliche eschatologische Selbstrechtfertigung Gottes lassen sich als die zentralen Theorieelemente der gegenwärtigen praktischen Theodizeedebatte beschreiben.¹⁵

Doch auch wenn die Perspektive eines derartigen Offenhaltens der Theodizeefrage von zentraler Bedeutung ist, da nur durch sie dem durch die Erfahrung des Zweckwidrigen nochmals angeschärften Vernunftbedürfnis nach universaler Versöh-

13 Diese zirkuläre Begründungssituation praktischer Glaubensverantwortung angesichts der Herausforderung durch die Theodizeefrage wird sehr präzise von Gerd Neuhaus herausgestellt in DERS., Frömmigkeit der Theologie, 25: „Der Antagonismus von Ich und Welt mündet in den postulatorischen Glauben an Gott. Dieser Gott zieht nun aber angesichts der erfahrenen Geschichte die Theodizeefrage auf sich. Wenn ich jedoch angesichts der Unlösbarkeit der Theodizeefrage wieder den Glauben an Gott aufgebe, dann komme ich wiederum bei dem ungelösten Antagonismus von Ich und Welt heraus, der nun angesichts der ungelösten Theodizeefrage umso unversöhnlicher hervorbricht.“

14 PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd. 2, 784 f. Vgl. ähnlich auch STRIET, In der Gotteschleife, 144 f.: „Dies ist der Grund, warum Gott als allmächtiger erträumt wird: nicht weil sich hier menschliche Allmachtsphantasien ins Unermessliche steigern, sondern weil der Mensch nicht ablassen will von seiner Sehnsucht nach Gerechtigkeit. Und weil er es nicht ertragen will, dass alles eines Tages von der unendlichen Gefräßigkeit der Zeit ins Vergessensein verschlungen sein wird. Bleibe doch, Augenblick, verlangt die Erfahrung des Glücks. Aber weil es keine Glückserfahrung gibt, die nicht bereits wieder den Geist der Melancholie atmet, verlangt sie nach Gott.“

15 Überlegungen zu einer eschatologischen Theodizee finden sich u. a. bei KESSLER, Das Leid in der Welt, 45–50, PRÖPPER, Fragende und Gefragte zugleich, STOSCH, Theodizee, 87–126 sowie STRIET, Das Versprechen der Gnade.

nung Rechnung getragen werden kann, kann sie nicht die einzige Antwortperspektive bleiben, die im Rahmen einer praktischen Glaubensverantwortung angesichts der Herausforderung der Theodizee gegeben wird. Die Infragestellung, die das Vorhaben praktischer Glaubensverantwortung durch das Theodizeeproblem erfährt, ist, so eine der leitenden Annahmen dieser Arbeit, derart fundamental, dass sie nicht ausschließlich durch den Verweis auf ein Offenhalten der Theodizeefrage entkräftet werden kann. Vielmehr bedarf es bereits jetzt einer positiven Auseinandersetzung mit den Anfragen praktischer Theodizee, um nicht dem Verdacht einer Vertröstungsrhetorik ausgeliefert zu sein.¹⁶

Diese These wird auch von vielen anderen Stimmen innerhalb des praktischen Theodizeediskurses geteilt. Deshalb belassen es viele Ansätze auch nicht beim bloßen Verweis auf eine mögliche eschatologische Selbstrechtfertigung Gottes, sondern unternehmen den Versuch, mögliche Kriterien eines solchen eschatologischen Rechtfertigungsgeschehens zwischen Gott und Mensch aufzuzeigen, um damit das Gelingen einer eschatologischen Theodizee angesichts der Herausforderung des praktischen Theodizeeproblems bereits jetzt als möglich aufzuweisen und den Glauben an Gottes moralische Weisheit damit zu stärken.¹⁷ Ein derartiger theologischer Antwortversuch auf die praktische Theodizeefrage wird zumeist in Auseinandersetzung mit ihrer radikalsten Spielart gewonnen, wie sie sich in Form eines theodizee-bedingten Atheismus bzw. Agnostizismus zum Ausdruck bringt.

1.2 Dimensionen praktischer Theodizee: Moralischer Protest-Atheismus und melancholischer Agnostizismus

1.2.1 Die zentrale Bedeutung des moralischen Protest-Atheismus im zeitgenössischen praktischen Theodizeediskurs

Die Erfahrung des Zweckwidrigen übt auf die Frage einer moralisch verantwortbaren Rationalität des Glaubens eine große Sprengkraft aus. Georg Büchner, für den die Theodizee den „Fels des Atheismus“ darstellt, bringt dies in seinem Drama *Dantons Tod* auf folgende Weise zum Ausdruck:

16 Wie vor allem Karl-Heinz Menke herausgestellt hat, liegt ein derartiges Vorgehen auch aus offenbarungstheologischen Gründen nahe, da aus dem Gedanken einer göttlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus notwendig die theologische Annahme folgt, dass Gott in seinem Wesen erkennbar ist und aus diesem theologisch vorausgesetzten Wissen ein positiv-argumentativer Umgang mit der praktischen Theodizeeproblematik bereits jetzt theologisch möglich und nötig ist. Vgl. dazu MENKE, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt*. Eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei PRÖPPER, *Fragende und Gefragte* zugleich.

17 Ein Überblick über diese Versuche gibt Kap. II.2.2., hier vor allem Kap. II.2.2.1.

„Es gibt keinen Gott ... Schafft das Unvollkommene weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren; Spinoza hat es versucht. Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen; das Gefühl empört sich dagegen. Merke dir es, Anaxagoras: warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.“¹⁸

Der von Büchner so eindrücklich beschriebene Zusammenhang von Leid und Atheismus hat im intellektuellen Diskurs seither die Ansicht befördert, dass die einzige Entschuldigung Gottes seine Nicht-Existenz sein könnte¹⁹, der Glaube an Gott also keine rational vertretbare Option mehr darstellen könne. Kriterium einer solchen Ablehnung Gottes, die auch sämtliche Versuche seiner rationalen Rechtfertigung in Form einer rationalen Theodizee für prinzipiell unangemessen ansieht, ist dabei die Einsicht in die grundsätzliche *moralische Unhaltbarkeit* der mit dem Glauben an Gott verbundenen Annahme einer moralisch akzeptablen Sinnhaftigkeit des Daseins als Ganzem angesichts der Faktizität des zum Himmel schreienden Leids. Bereits im obigen Zitat wird dieses unbedingte moralische Bewusstsein, das sich in Form eines ‚empörenden Gefühls‘ artikuliert, gegen die rationalen Versuche des Erweises Gottes als eines moralisch weisen Welturhebers – zu der auch alle Formen rationaler Theodizee zu zählen wären – in Stellung gebracht. Noch deutlicher kommt dieses durch das moralische Bedürfnis des Menschen provozierte Aufbegehren gegen die angebliche Güte Gottes zum Ausdruck, wenn Büchner in *Lenz* seinen Protagonisten sagen lässt: „aber ich, wär’ ich allmächtig, ... wenn ich so wäre, und ich könnte das Leiden nicht ertragen, ich würde retten, retten.“²⁰ Es ist der Mensch mit seinen moralischen Maßstäben, der nun gegen einen Gott und dessen Schöpfung aufbegehrt, der diese Maßstäbe so offensichtlich zu unterbieten scheint.²¹ Ihren vielleicht radikalsten Ausdruck hat eine solch moralisch begründete Ablehnung Gottes und einer von ihm erhofften Versöhnung in Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* gefunden, in dem der Protagonist Iwan angesichts des Leidens nur eines einzigen unschuldigen

18 BÜCHNER, Dantons Tod, 116.

19 Vgl. NIETZSCHE, *Ecce homo*, 285 f.: „Stendhal [...] ist ganz unschätzbar mit seinem vorwegnehmenden Psychologen-Auge [...]; endlich nicht am wenigsten als ehrlicher Atheist, eine in Frankreich spärliche und fast kaum auffindbare species – Prosper Mérimée in Ehren ... Vielleicht bin ich selbst auf Stendhal neidisch? Er hat mir den besten Atheisten-Witz weggenommen, den gerade ich hätte machen können: ‚die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existiert‘ ...“.

20 BÜCHNER, „Lenz“, 179.

21 Besonders eindrücklich wird diese Form der Umkehrung des ursprünglichen moralischen Autoritätsverhältnisses zwischen Mensch und Gott in Ernst Blochs Hiob-Interpretation in *DERS.*, *Atheismus im Christentum*, 107: „Doch genügt das moralische Bewußtsein Hiobs völlig zum Halt gegen Jachwe, den fragwürdigen Richter, und gegen seine Mitrichter, die Freunde. Und sollte es nicht genügen, so gilt eben, daß ein Gott, der es verdiente, so zu heißen, nicht zu strafen, sondern zu erretten hat; [...] Ein Mensch überholt, ja überleuchtet seinen Gott – das ist und bleibt die Logik des Buchs Hiob, trotz der angeblichen Ergebung am Schluß.“

Kindes seine Eintrittskarte in den Himmel zurückgeben möchte.²² Aus dezidiert moralischen Gründen weigert er sich, in eine eschatologische Versöhnung Gottes mit seiner Schöpfung einzustimmen, in der Kinder zu Tode gefoltert werden. Eine solche Versöhnung akzeptiere nämlich illegitimerweise eine Welt, die angesichts des in ihr geschehenen Unrechts per se nicht akzeptiert werden dürfe. Ähnlich drastisch und ebenfalls dezidiert moralisch begründet formuliert einen solchen Einwand auch der Arzt Rieux in Camus' *Die Pest*, wenn er angesichts eines elendig an der Pest verstorbenen Kindes sagt, dass er sich „bis in den Tod hinein weigern [werde], die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden“²³. Die Radikalität dieser Anfragen an den Gottesglauben liegt darin, dass sie nicht nur die moralische Integrität ihres möglichen Schöpfers bezweifeln, sondern dass sie grundsätzlich die mit dem Glauben verbundene Vorstellung kritisieren, diese Welt könne und dürfe jemals in ihrer Gesamtheit versöhnt und in ihrer Existenz als Ganzer bejaht oder gar geliebt werden. Eine solche Annahme scheint nämlich aus moralischen Gründen nicht hinnehmbar, weil sie die zynische Voraussetzung impliziert, sich auch mit der Tatsache zu Tode gefolterter Kinder versöhnen und diese damit indirekt akzeptieren zu müssen.²⁴ Schon die bloße Idee der Versöhnung wird hier bereits zum moralischen Affront angesichts der Erfahrung des schier Unversöhnlichen, sodass der Gedanke eines bleibend Unversöhnlichen und Unverzeihlichen die paradoxerweise höhere moralische Überzeugungskraft für sich beanspruchen könne.

Doch gegen diese Form eines moralisch begründeten Protest-Atheismus lässt sich zugleich eine hierzu gegenläufige Tendenz im philosophischen und theologischen Diskurs des 20. Jahrhunderts nachzeichnen: Die Erfahrung des Zweckwidrigen wird hier nämlich gerade zum Ausgangspunkt eines moralisch-praktisch begründeten Nachdenkens über die Notwendigkeit eines Gottesglaubens. Gerade die Erfahrung des Leids, die die Vorstellung eines moralisch weisen Welturhebers ad absurdum zu führen schien, rüttelt also nun die moralisch motivierte Sehnsucht nach einer retten-

22 Vgl. DOSTOJEWSKI, Die Brüder Karamasow, 416–423. Vgl. zur Interpretation dieses Textauszugs aus der Perspektive der Theodizeefrage NEUHAUS, Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens?, 30–33, STRIET, Versuch über die Auflehnung, 57–59 sowie DERS., Das Versprechen der Gnade, 1498–1501.

23 CAMUS, Die Pest, 177. Vgl. hierzu auch STRIET, In der Gottesschleife, 50–52 sowie 103–119. Striet weist auch auf die ähnlich gelagerten, moralisch motivierten Infragestellungen des Gottesglaubens in Philip Roths *Nemesis* hin in STRIET, In der Gottesschleife, 45–52.

24 Vgl. DOSTOJEWSKI, Die Brüder Karamasow, 421 f.: „Sie [= die Mutter] soll gar nicht wagen, ihm zu verzeihen! Wenn sie es aber wünscht, so möge sie für ihre Person verzeihen, so möge sie dem Folterer das maßlose Leid verzeihen, das ihr als Mutter durch ihn wurde, aber die Leiden ihres durch Hunde zerrissenen Kindchens hat sie gar kein Recht zu verzeihen; sie darf es auch gar nicht, dies dem Folterknecht zu verzeihen, wenn sogar das Kind selbst ihm verzeihen würde. Wenn dem aber so ist, wenn sie nicht wagen darf zu verzeihen, wo ist dann die Harmonie? Lebt wohl auf der ganzen Welt ein Wesen, das verzeihen könnte und ein Recht dazu habe? Ich aber will gar keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht. Ich will lieber verharren bei ungesühntem Leiden!“

den göttlichen Wirklichkeit wach, die dem schier sinnlosen Leiden der Opfer der Geschichte die Hoffnung einer möglichen Versöhnung entgegensetzt. Die Hoffnung auf universale Versöhnung mit dem Dasein als Ganzem, im Protest-Atheismus noch als moralisch inakzeptabel abgelehnt, wird nun aus dezidiert moralischen Gründen zu einem notwendigen Sehnsuchtsbegriff erklärt. Dieses Denken stellt eine wichtige Dimension des Projekts einer moralisch-praktischen Begründung des religiösen Glaubens dar, vermag es doch die Geschichts- und Leidsensibilität des Glaubens zu garantieren und diesen mit der Herausforderung der Theodizeefrage zu konfrontieren. Es hat seinen Ausgangspunkt in einer geschichtsphilosophisch radikalisierten Lesart der moral- und religionsphilosophischen Einsichten Immanuel Kants, wie sie vor allem durch Walter Benjamin, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno im 20. Jahrhundert entwickelt wurde und hat hiervon ausgehend Eingang in die theologische Diskussion einer ‚Theologie nach Auschwitz‘ gefunden. Anknüpfend an die Pionierarbeit Helmut Peukerts, der die Kontroverse zwischen Benjamin und Horkheimer aufgearbeitet, mit den Überlegungen Jürgen Habermas’ zu einer Theorie kommunikativen Handelns verfügt und theologisch durch den Gedanken einer „anamnetischen Solidarität“²⁵ weiterentwickelt hat, haben diese Gedanken sowohl für die Neue Politische Theologie Johann Baptist Metz’ als auch für viele weitere sich im Modus moralisch-praktischer Glaubensbegründung verortende Ansätze, wie die von Thomas Pröpper und Hansjürgen Verweyen, eine große Bedeutung.

Die hier skizzierten Überlegungen zu einer moralisch begründeten Sehnsucht nach universaler Versöhnung vermögen demnach die moralisch motivierte Infragestellung bzw. Ablehnung des Gottesglaubens in der atheistisch motivierten Theodizeefrage, wie sie im moralischen Protest-Atheismus des Iwan in Dostojewkis *Die Brüder Karamasow* vielleicht ihren radikalsten Ausdruck erhalten hat,²⁶ gegen diese selbst zu wenden, indem sie die von Iwan gerade aus moralischen Gründen so vehement abgelehnte Annahme der Existenz eines moralisch weisen Gottes als eine in moralischer Hinsicht gleichwertige, wenn nicht gar höherwertige Option aufzuzeigen versuchen. Das Offenlassen der Möglichkeit einer universalen Versöhnung und einer damit verbundenen eschatologischen Selbstrechtfertigung Gottes als Bedin-

25 PEUKERT, Wissenschaftstheorie, 308.

26 Einem Gespräch mit Martin Breul verdanke ich den wichtigen und in der Forschungsliteratur zumeist übersehenen Hinweis, dass Iwan strenggenommen nicht als Atheist bezeichnet werden könne, da er die Existenz Gottes ja dezidiert anerkenne und sich lediglich der Idee einer durch Gott herbeigeführten universalen Versöhnung verweigere. Dennoch glaube ich, dass sich in Bezug auf Iwan die Annahme des moralischen Protest-Atheismus in modifizierter Form aufrechterhalten lässt, da der Grund dieses Atheismus ja nicht die Ablehnung des Glaubens an die *Existenz* Gottes, sondern die Ablehnung des Glaubens an seine *moralische Integrität* ist. Iwans Atheismus zeigt sich also gerade darin, dass er sich, obwohl er die Existenz Gottes nicht bestreitet, aus moralischen Gründen verweigert, diesen Gott glaubend anzuerkennen. Damit zeigt sich zugleich, dass im Kontext des moralisch-praktischen Theodizeeedikurses *nicht* die Frage nach der möglichen *Existenz* Gottes, sondern die seiner *moralisch-existentialen Glaubwürdigkeit* im Zentrum steht.

gung derselben scheint deshalb der in moralischer Hinsicht überzeugendere Schritt zu sein als ihre vorschnelle Ablehnung durch Iwan.²⁷ Voraussetzung für ein derart begründetes Offenhalten der Möglichkeit universaler Versöhnung ist jedoch, dass die Infragestellung der moralischen Weisheit Gottes durch den moralisch begründeten Protest-Atheismus theologisch bereits jetzt so gut wie möglich entkräftet wird. Im theologischen Diskurs geschieht dies durch die Bestimmung von Kriterien einer eschatologischen Theodizee, die die Anfragen des moralischen Protest-Atheismus in sich aufzunehmen vermag und somit eine Selbstrechtfertigung Gottes als Bedingung universaler Versöhnung denkbar werden lässt.²⁸

Im praktischen Theodizeeproblem, wie es sich in Form des moralischen Protest-Atheismus zeigt, geht es also vornehmlich um die Frage, ob die theistische Bejahung einer universalen Versöhnung oder ihre atheistische Ablehnung die moralisch angemessenere Option darstellt.²⁹ Kriterium des Disputs ist demnach die Dimension *moralischer Richtigkeit* der jeweils angeführten moralisch begründeten Optionen. Wie dieser Disput entschieden werden muss, stellt selbst in der theologischen Debatte eine offene Frage dar: Während z. B. Klaus von Stosch von einer argumentativen Patt-Situation zwischen moralisch begründetem Theismus und Protest-Atheismus ausgeht,³⁰ votieren u. a. Thomas Pröpfer und Hans Kessler für die moralische Höherwertigkeit des theistischen Hoffnungsbegriffs gegenüber einer vorschnellen Ablehnung aller möglichen Versöhnung, wie sie den Protest Iwans auszeichnet.³¹ Einig zu sein scheint man sich hingegen darin, dass der gerade skizzierte Disput über die Frage der höheren moralischen Angemessenheit der theistischen oder atheistischen Option die zentrale Streitfrage darstellt, auf die das Problem einer praktischen Theodizee zuläuft.³² Von Bedeutung für den zeitgenössischen Theodizeediskurs im Rahmen moralisch-praktischer Glaubensverantwortung ist also primär die Herausforderung des moralischen Protest-Atheismus.

1.2.2 Die Vernachlässigung des melancholischen Agnostizismus

Wie zu Beginn bereits angemerkt, soll diese letzte Annahme im Rahmen dieser Arbeit angefragt und das Vorhaben praktischer Theodizee um eine weitere Dimension erweitert werden, die durch die gerade aufgezeigte Zuspitzung des Problems auf die

27 Dies hat u. a. Thomas Pröpfer gegenüber der Position Iwans betont in DERS., *Fragende und Gefragte* zugleich, 274: „Müssen wir also Gottes Liebe nicht ebenfalls zutrauen, daß sie zu solcher Versöhnung befähigt? Und hätte diese nicht höhere Dignität als Iwans irreversible Behaftung der Schuld?“.

28 Vgl. dazu Kap. II.2.2.1.

29 Vgl. STOSCH, *Theodizee*, 118.

30 Vgl. STOSCH, *Theodizee*, 125.

31 Vgl. PRÖPPER, *Fragende und Gefragte* zugleich, 274 sowie KESSLER, *Das Leid in der Welt*, 124.

32 Vgl. PRÖPPER, *Fragende und Gefragte* zugleich, 274 f. sowie STOSCH, *Theodizee*, 112–126.

Frage der moralischen Richtigkeit der beiden zur Debatte stehenden Positionen in den Hintergrund zu geraten droht. Die Rede ist von dem bereits zu Beginn dieser Einleitung kurz erwähnten melancholischen Agnostizismus. Dieser lässt sich genauer verstehen, wenn man den sich in der Theodizeefrage artikulierenden existentiell-praktischen Atheismus bzw. Agnostizismus nicht ausschließlich als moralisch begründete Ablehnung des Gottesglaubens und der in diesem artikulierten Hoffnung auf eine universale Versöhnung versteht, sondern darüber hinaus auch als einen Vertrauensverlust oder ein erst gar nicht aufkommendes Vertrauen in die *Möglichkeit* der im Glauben erhofften Versöhnung. Der Unterschied zwischen einem solch melancholischen Agnostizismus im Gegensatz zum moralisch begründeten Protest-Atheismus besteht darin, dass ein solcher Agnostizismus die religiöse Hoffnung auf eine universale Versöhnung – durchaus gegen Iwan und im Sinne der theologischen Option – als die in moralischer Hinsicht vollkommener und humanere Option anzusehen bereit ist, sich jedoch nicht in der Lage sieht, die *Möglichkeit* eines Realwerdens einer solchen Versöhnung angesichts der erschreckenden Erfahrung unversöhnten Leids in dieser Welt glaubend bejahen zu können. Der hier beschriebene Agnostizismus ist somit von der inneren Spannung durchsetzt, dass das unbedingte, moralisch begründete *Bedürfnis* des Menschen nach universaler Versöhnung nicht für die faktische *Realität* dieser Versöhnung einzustehen vermag. Er ist zutiefst geprägt von dem Dilemma, aus einem unbedingten existentiellen Bedürfnis heraus an die Möglichkeit einer universalen Versöhnung glauben zu *wollen*, dies jedoch angesichts der Unversöhntheit der gegebenen Wirklichkeit nicht (mehr) zu *können*. Nicht die Frage der *moralischen Richtigkeit* des religiösen Hoffnungsbegriffs steht hier also wie im Protest-Atheismus zur Debatte, sondern die Frage der *individuell-existentiellen Möglichkeit*, auf ihr Wirklichwerden begründet vertrauen zu können.³³

Die zentralen Debatten innerhalb des moralisch-praktischen Theodizeediskurses scheinen dieses Phänomen bisher jedoch – wenn überhaupt – nur am Rande zu the-

33 Herbert Schnädelbach hat dieses Phänomen präzise auf den Punkt gebracht in DERS., Der fromme Atheist, 81: „So ist der fromme Atheist nicht ‚gegen Gott‘; er lehnt nichts ab, leugnet nichts und bekennt nichts Gegenteiliges, sondern er hat nicht, was der fromme Theist zu haben beansprucht – den Glauben an Gott. Der ist ihm abhanden gekommen, und so weiß er, was er nicht hat.“ Auch STRIET, In der Gottesschleife, 90 ist diesem Phänomen auf der Spur, wenn er in Bezug auf Charles Darwin festhält: „Darwin war kein Atheist, einer, der meinte, die Existenz Gottes bestreiten oder gar gegen sie polemisieren zu müssen. Nein, Darwin hat sich nicht auf diese ontologische Ebene begeben, er ist vielmehr schlicht an seinem Glauben gescheitert. Er wurde zum melancholischen Agnostiker, zu einem, der wohl glauben wollte, aber es nicht mehr konnte.“

Im Rahmen dieser Arbeit wird das Phänomen des melancholischen Agnostizismus vor allem im Hinblick auf seine theodizeebegründete Spielart thematisiert werden. Anzumerken bleibt diesbezüglich jedoch, dass das in ihm beschriebene Phänomen eines Glauben-Wollens, aber nicht (mehr) Glauben-Könnens auch andere Wurzeln als die Erfahrung des Zweckwidrigen haben kann. So lässt sich z. B. auch eine stärker theoretisch ausgerichtete Form des melancholischen Agnostizismus benennen, die in der abnehmenden Überzeugungskraft des klassisch-theistischen Weltbildes angesichts des modernen naturwissenschaftlichen Wissens gründet.

matisieren. Dies ist allerdings aus mindestens zwei Gründen problematisch: Zum einen lässt sich berechtigterweise anfragen, ob der melancholische Agnostizismus gesellschaftlich gesehen nicht das wesentlich stärker verbreitete Phänomen darstellt als der moralisch motivierte Protest-Atheismus und ob er nicht zugleich auch den zunehmenden Plausibilitätsverlust des klassischen monotheistischen Glaubens in modernen Gesellschaften besser zu erklären vermag.³⁴ Zum anderen stellt der melancholische Agnostizismus – wie im Verlauf der Arbeit gezeigt werden soll – auch in theoretischer Hinsicht die im Vergleich zum moralischen Protest-Atheismus größere Herausforderung für eine rationale Glaubensverantwortung dar, weil es wesentlich schwieriger (und in gewisser Hinsicht sogar unmöglich) ist, seine Anfragen an den religiösen Glauben letztgültig zu entkräften. Sofern das Projekt einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung sich dem Theodizeeproblem in all seinen Facetten und Tiefenschichten stellen will, muss es sich somit dringend neben einer Beschäftigung mit der Kritik eines moralischen Protest-Atheismus auch mit den Anfragen auseinandersetzen, die im Namen eines melancholischen Agnostizismus an den Gottesglauben gestellt werden, und versuchen, eine Antwortperspektive auf diese zu entwickeln.

Doch wie kommt es zu der bisher nur angedeuteten theoretischen Vernachlässigung des melancholischen Agnostizismus im Rahmen einer moralisch-praktischen Glaubensverantwortung? Ein wesentlicher Grund hierfür scheint darin zu liegen, dass die systematische Struktur des moralischen Hoffnungsglaubens in den einzelnen ihn konstituierenden Elementen bisher nur unzureichend reflektiert wurde. Damit bleibt häufig unklar, welche Dimension des Hoffnungsglaubens durch den melancholischen Agnostizismus überhaupt kritisiert wird und wie auf diese Anfrage theologisch reagiert werden kann. Eine genauere Analyse der einzelnen Elemente des moralischen Hoffnungsglaubens soll deshalb nun das Phänomen des melancholischen Agnostizismus im Kontext des Hoffnungsglaubens systematisch verorten und die verschiedenen Ebenen seiner rationalen Verantwortbarkeit herausstellen.

34 Diese These kann hier nicht weiter belegt werden, da es dafür weitreichender soziologischer Überprüfungen bedürfte, die im Rahmen dieser Studie nicht geleistet werden können. Allerdings wäre zumindest zu fragen, ob der derzeit zu beobachtende gesellschaftliche Relevanzverlust des klassischen ethischen Monotheismus nicht stärker in dem Gefühl einer Resignation angesichts des als unrealistisch erlebten Sinnanspruchs desselben wurzelt, denn in einem moralischen Akt des Protests gegen den in ihm vorausgesetzten Gott.

1.3 Zur systematischen Struktur des Hoffnungsglaubens und die verschiedenen Dimensionen seiner rationalen Verantwortbarkeit

1.3.1 Die Unterscheidung zwischen Hoffnungsgegenstand (*fides quae*) und Hoffnungsvollzug (*fides qua*)

Seinen Ausgangspunkt hat der moralische Hoffnungsglaube in menschlichen Wünschen und Sehnsüchten in Bezug auf die Frage eines letzten Sinns des Daseins, die das menschliche Leben orientieren und im Handeln bereits teilhaft realisiert werden können. Deren endgültige Erfüllung steht jedoch – da sie sich auf das Dasein als Ganzes beziehen – noch aus und kann erst eschatologisch letztgültig wirklich werden. Aus diesem Grund beziehen sie sich auf ein Erhofftes, dessen noch ausstehende Erfüllung im Hoffen ersehnt wird. *Gegenstand* und *Ziel* der Hoffnung ist also das Wahrwerden des ersehnten Letztsinns menschlichen Daseins, hier: das Wirklichwerden der Idee einer universalen Versöhnung. Damit der Glaube als Hoffen jedoch wirklich vollzogen werden kann, bedarf es auch noch *eines Hoffungsgrundes*. Hoffen impliziert nämlich nicht nur das Moment der *Sehnsucht* nach dem Wahrwerden des Erhofften, sondern auch das *subjektive Vertrauen* in die Möglichkeit desselben. Basiert das erste Moment auf einem *praktisch-voluntativen Akt des Sehns*, der den Hoffnungsgegenstand inhaltlich bestimmt, stellt das zweite Moment einen *theoretisch-aneignenden Akt des vertrauenden Fürwahrhaltens der Realisierbarkeit* dieses Hoffnungsgegenstands dar. Diese unterschiedlichen semantischen Implikationen des Hoffnungsbegriffs werden auch anhand des Sprachgebrauchs deutlich: So lässt sich sprachlich ein „hoffen auf“ bzw. „hoffen, dass“ von einem „Hoffnung *haben* auf“ bzw. „Hoffnung *haben*, dass“ unterscheiden. Im ersten Fall bringen die Formulierungen den voluntativen Wunsch- und Sehnsuchtsaspekt des Hoffens zum Ausdruck, der sich auf die inhaltliche Ausgestaltung bzw. den Gegenstand der Hoffnung bezieht, während im zweiten Fall die theoretisch-aneignende Dimension eines vertrauenden Glaubens, dass die ersehnte Hoffnung auch eintreffen werde, im Vordergrund steht. Während also das *Ziel* und der *Gegenstand* der Hoffnung zum Ausdruck bringt, was im Hoffen inhaltlich ersehnt wird, stellt der *Grund* der Hoffnung den Grund des subjektiven Vertrauens in die Möglichkeit des Erhofften dar.³⁵ Bei dieser

35 Vgl. zur Unterscheidung zwischen Ziel bzw. Inhalt und Grund der Hoffnung GEYER, *Ansichten*, 75 f.: „Vielleicht könnte es zu einem Schritt auf die erforderliche Eindeutigkeit hin führen, wenn die in Moltmanns Begriff der Hoffnung merkwürdigerweise noch gänzlich unreflektierte Eigentümlichkeit einer sozusagen bipolaren Intentionalität der Hoffnung durchdacht würde, daß nämlich in der lebendigen Hoffnung stets miteinander verbunden aber gleichwohl deutlich voneinander zu unterscheiden sind einerseits die Richtung auf den Grund und andererseits die Richtung auf den Inhalt ihrer Erfüllung. D. h. worauf sich die Hoffnung jeweils bezieht, ist sowohl der Hoffungsgrund als auch das Hoffnungsgut oder –ziel; beide sind weder identisch miteinander noch indifferent gegeneinander.“ Zustimmend

Unterscheidung handelt es sich um eine analytische Differenzierung. Als empirisches Phänomen existiert der Hoffnungsglaube stets nur in einem unauflöselichen Zusammenspiel von Hoffnungsgegenstand und -vollzug. Dies bedeutet aber nicht, dass sich beide Dimensionen nicht analytisch voneinander unterscheiden und hinsichtlich ihrer je individuellen Struktur getrennt analysieren und begründen ließen.

Die bisher vorgenommene Analyse erinnert an eine Differenzierung des Glaubensbegriffs, die schon seit Augustinus zum fundamentalen Bestandteil theologischer Glaubensreflexion gehört und sich für die Analyse des Hoffnungsglaubens fruchtbar machen lässt. Hierbei handelt es sich um die Unterscheidung zwischen dem Glaubensinhalt, der *fides quae creditur*, und dem Glaubensvollzug, der *fides qua creditur*.³⁶ Die Dimension der *fides quae*, die auch als *doxastischer Glaube*³⁷ oder als *belief*³⁸ bezeichnet wird, beschreibt den konkreten Inhalt des Glaubens bzw. eines Glaubenssatzes, der eine propositional strukturierte inhaltliche Überzeugung zum Ausdruck bringt, die rational rekonstruierbar und begründbar ist. Glauben impliziert also stets das Moment des Fürwahrhaltens von Behauptungen über die Welt und das darin zum Ausdruck kommende Überzeugtsein von dem Inhalt der für wahr gehaltenen Aussagen.³⁹ Dabei kann es sich sowohl um normative Aussagen über das Seinsollen der Welt bzw. des Daseins handeln, also um Aussagen, die einen Anspruch auf moralische Richtigkeit erheben, als auch um theoretische Aussagen über die Welt, die einen Anspruch auf Wahrheit vertreten.⁴⁰ Sprachlich lässt sich die Dimension der *fides quae* durch den Satz ‚Ich glaube, dass ...‘ zum Ausdruck bringen. Die Dimension der *fides qua*, die in der aktuellen Diskussion auch als *fiduzieller Glaube*⁴¹ oder als *fäith*⁴² bezeichnet wird, beschreibt hingegen die individuell-subjektive Dimension des Glaubens als eines unmittelbaren Vertrauensverhältnisses und einem Gefühl unbedingten Ergriffenseins, in dem der Glaube als praktische Einstellung und Grundhaltung zum Dasein als Ganzem zum Ausdruck kommt. Diese Haltung zeichnet sich durch einen gewissen Grad der Unverfügbarkeit aus und entzieht sich zum Teil einer vollständigen rationalen Rekonstruktion und Begründung. Zudem lässt sie sich nur bedingt in propositional gehaltvolle Aussagen transformieren, da sie als ein interpersonales Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch und

bezieht sich hierauf auch THEUNISSEN, Die Hoffnung auf Gott, 269. Vgl. zu dieser Unterscheidung in Bezug auf Adorno und Kant auch WESCHE, Adorno, 187–204.

36 Vgl. zur historischen Genese und Rezeption dieser Unterscheidung und ihrer systematischen Bestimmung bei Augustinus LIES, Fides qua – fides quae, 1274 f. Vgl. zu dieser klassischen Unterscheidung und ihrer neuen Relevanz für die zeitgenössische Religionsphilosophie auch MALY, Glauben und Wissen.

37 Vgl. KUTSCHERA, Vernunft und Glaube, 121.

38 Vgl. z. B. WENDEL, In Freiheit glauben, 108–117.

39 Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, Grundkurs Fundamentaltheologie, 73 f.

40 Vgl. zur hier vorgenommenen Unterscheidung der verschiedenen Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen BREUL/TAPPEN, Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit.

41 Vgl. KUTSCHERA, Vernunft und Glaube, 122.

42 Vgl. z. B. WENDEL, In Freiheit glauben, 108–117.